書　評

評介《裰織仙名：何仙姑信仰與廣東增江流域地方社會（960-1864）》*

曾双秀**

書　　名：《裰織仙名：何仙姑信仰與廣東增江流域地方社會（960-1864）》
作　　者：廖小菁
出版時地：廣州：廣東人民出版社，2022
頁　　數：310 頁

* 收稿日期：2023 年 9 月 12 日，通過刊登日期：2024 年 7 月 23 日。
** 國立臺灣大學歷史學系博士生。

©中央研究院近代史研究所

過往中國女神信仰研究側重討論信仰的象徵意涵，本書別開生面，將何仙姑信仰置於地方社會史的脈絡，從性別、宗教、宗族的角度開展議題，既微觀考察何仙姑兼具「仙姑娘（女兒）」、「何仙姑菩薩（女仙）」、「仙姑婆（女祖先）」身分的脈絡，又宏觀跨地域研究泛珠江三角地區女神崇拜背後的社會情境與歷史，企圖呈現華南地區女性崇拜傳統與地方社會於 960-1864 年「相互構造的歷史動態結構（structuring）歷程」（頁 1），為相關研究開闢了新的道路。

作者廖小菁為中央研究院近代史研究所的助研究員，畢業於香港中文大學歷史系，師從蔡志祥教授。本書由她的博士論文〈裰織仙名：宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉修改而成。[1] 扣除緒論、結論、參考書目與後記，共五章。作者在〈緒論〉反思近半世紀以來，女神信仰的研究局限於武雅士（Arthur P. Wolf）「神——鬼——祖先」架構的對話，因而忽略女性在不同地方社會、不同文化傳統中的角色，以及當地女神信仰傳統與地方社會的動態關係。在蕭鳳霞、劉志偉「不落家」與「姑嫂墳」研究啓發下，[2] 作者從而思考不同地方的信仰實踐、女性在家中的角色與定位

---

1 廖小菁，〈裰織仙名：宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉（香港：香港中文大學歷史系博士論文，2014 年 9 月）。

2 蕭、劉兩位學者展示華南土俗傳統與中原文化的折衝、採納與對話，拓展了新議題。請詳見：Helen F. Siu, “Where were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture History,” *Late Imperial China* 11:2 (December 1990), pp. 32-62；劉志偉，〈女性形象的重塑：「姑嫂墳」及其傳說〉，收入苑利主編，《二十世紀中國民俗學經典・傳說故事卷》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 357-378。後經修訂，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011），頁 307-322。

源於什麼樣態的地方傳統，又是在什麼社會、政治、文化脈絡下成形。本書的問題意識即爲何仙姑的傳說話語與廟祀傳統如何被不同行動者選擇，進而走進增城地方社會。明清宗族社會下的何氏，又何以選擇一位生前抗婚的女神作爲清中葉後向國家表達忠誠與地方認同的策略。

作者在第一、二章首先分析何仙姑的信仰傳說如何展開，如何在明代形成傳說的底本故事。她特別留意書寫者的社會身分、立場與動機，尋思「文本傳統」、「傳說話語體系／系統」建構的過程。同時，亦細心分析文獻中「祠廟」與「丹井」的書寫與描繪，以此探知祠廟的位置與實際崇奉的情形。

第一章〈羅浮神鄉何女仙：明代之前增城的何氏女仙傳說〉，作者首先考察廣東增城縣從東漢至清的地理沿革，闡述何仙姑傳說的原型與道教羅浮山洞天福地神話在歷史地理與文化上的淵源。接著指出，到了宋代，隨著增城地區的開發，縣城與其周遭出現何仙姑的祠觀，其中最重要者爲縣城的會仙觀仙姑祠。何仙姑的傳說在宦遊的北方官員與士人、嶺南當地文人的書寫下，與羅浮山的文本傳統逐漸不同，以縣城會仙觀爲中心的在地傳說話語體系悄然成形。何仙姑的傳說逐漸加入增城當地的細節（如：會仙觀中供奉何氏的祠堂與何氏修煉用的「丹井」），何仙姑信仰從而由羅浮山「下山」，增城化了。

第二章〈鳳凰山下遺履井：明代的何仙姑故事與增城縣城〉，主要論述明代增城縣城的會仙觀仙姑祠如何在話語體系與實際崇祀上，確立爲何仙姑信仰的中心。本章緊扣第一章「丹井」之書寫，以「井」爲線索，層層抽絲剝繭，詳細

考察明代何仙姑故事生成的過程，以及書寫者的身分地位與地方社會的關聯。作者指出：元明之際，增城中代表新舊勢力的菁英分子在何仙姑傳說添加「井邊遺履」（遺履井）的新情節，成爲增城何仙姑的底本故事。後人於此底本上持續創作，到了明晚期，增城何仙姑形象可歸結爲靈顯、忠孝與芳潔，至清代仍爲主流。從「丹井」到「遺履井」，增城何仙姑的書寫逐漸脫離羅浮山神仙的宗教傳統，轉入儒教國家的女教典範。最後，作者由宋代增城開發史的脈絡來解析何以「井」在近世何仙姑的敘事中有特別的地位。

如果說前兩章是從地方官、文人、士人的視角來考察宋至明何仙姑傳說底本故事形構的過程與鋪衍，那麼第三、四章則是走進明清增江何姓社區，觀看地方人群的能動性（agency）——他們如何在明中葉建構祖源、聯宗合族、締結村落友好關係，又爲何在清咸豐、同治年間透過何仙姑的傳說與建立何仙姑家廟、祠廟、造「井」，組成非宗族型態的同姓聯盟，擴展了何仙姑的信仰版圖。

第三章〈何七郎的子孫們：明清增江何姓社區的宗族結構〉，作者進一步以第二章明代何仙姑的底本故事所指出的「何氏之族」尚繁衍，與明末增城知縣指稱增城何氏爲「仙姑之後」二例爲引導，論證宋元以來何仙姑敘事增城化，增城何氏以何仙姑的後代自居，或被外人稱爲「仙姑之後」。到了明中葉後，在創作宗族的風潮影響之下，中原的祖源傳說漸成何氏建構宗族的主流敘事，以作爲聯宗合族的依據，直到清中葉，而「仙姑之後」的說法則退居潛流。

第四章〈何六西山做大王：甲寅之變與晚清信仰版圖擴張〉，探討咸豐四年（1854）的何六事件如何成爲何仙姑信

仰走出增城的推力，使何仙姑崇祀傳統扎根於增城沿岸的地方社會。何六事件後，不同的何氏社群經由建宗祠、何仙姑家廟、何仙姑廟宇與造「井」，或編修宗譜，重新調整了其在地方社會上的權力、族群身分認同與我族邊界。何仙姑因此兼具菩薩（神明）與姑婆（祖姑）的雙重身分，在地方社會的廟祀傳統與宗族論述語境下，庇蔭著運用其象徵資源的人們，使何氏人群超越方言群、宗族房派，共同成爲何仙姑之子孫，締結非宗族型態的同姓聯盟。

第五章〈神龕上的祖姑婆：泛珠三角地區的女性崇拜傳統〉，作者以宏觀的視角，揭示何仙姑能以未婚女的身分進入何氏家廟與祠堂受到奉祀，乃因羅浮山神仙信仰的傳統、泛珠三角地區性別文化實踐模式與明清宗族制度對話之結果。作者細查族譜與地方志，列舉多例，分述說明：首先，石灘單氏即奉仙人爲祖，強調「神仙家傳」；其次，作者以宋、元、明的例子，說明泛珠三角地區的女性在家中具經濟能力，生前未婚，撫孤有功，延續了父系宗族的血脈，因而死後受到族人崇祀；第三，透過剖析增城陳姓未婚女子在明代爲後人祭祀的敘事，作者推論明清以來，崇祀未婚女子的土俗傳統與正統宗族禮制折衝與對話後，逐步發展出祭祀祖姑的傳統；第四，作者舉博羅的陳孝女信仰爲例，闡述以未婚女性之姿，死後逡巡於地方祠廟與宗族家廟之間的不只有何仙姑。

整體來說，本書論證詳密，環環相扣，拓展學界對於中國女神信仰存續與地方社會相互構造的認識。關於中國女神信仰的研究，1980 年代桑高仁（P. Steven Sangren）與華琛

（James L. Watson）的成果不容忽視，[3] 此後許多相關研究即圍繞於女神的象徵意義、整合性，女神與父系體制下的女性在家族、家庭的角色和地位之關聯，[4] 以及女神和國家權力的關係。[5] 在這些研究成果中，賀喜注意到廣東西南地區土酋首領冼夫人亦神亦祖的現象，[6] 本書作者廖小菁則吸收華南研究者的成果，[7] 分析各類文本，細緻地重構宋至清廣

---

3 請參見：P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9:1 (Autumn 1983), pp. 4-25; James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski eds, *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.

4 請詳見：林美容，〈臺灣區域性宗教組織的社會文化基礎〉，《東方宗教研究》，期 2（1991 年 10 月），頁 345-364；丁仁傑，〈女神拯救父權社會？！女性成神歷程中的性別對話與靈驗展現〉，《華人宗教研究》，期 17（2021 年 1 月），頁 27-81。

5 礙於篇幅，桑高仁、華琛之後的相關學術論著無法詳細陳述，可以參考本書〈緒論〉中的第三節「學術回顧」，頁 9-17。

6 請見：賀喜，〈土酋歸附的傳說與華南宗族社會的創造：以高州冼夫人信仰為中心的考察〉，《歷史人類學學刊》，卷 6 期 1-2（2008 年 10 月），頁 23-66，特別是頁 38-50。

7 作者著力甚深的第三章，探究明代中葉增城何氏宗族建構之過程，立論的部分背景知識建立在科大衛與劉志偉的研究上。第四章闡述何以泛珠三角地區崇祀未婚女子的傳統能被轉化為祭拜祖姑的傳統之部分，在劉志偉關於姑嫂墳的研究亦有觸及。請見：科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同：明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，期 3（2000 年 6 月），頁 3-14、189；科大衛，〈祠堂與家廟：從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，卷 1 期 2（2003 年 10 月），頁 1-20；劉志偉，〈女性形象的重塑：「姑嫂墳」及其傳說〉，收入《二十世紀中國民俗學經典・傳說故事卷》，頁 357-378。

東增城地區何仙姑的傳說話語與廟祀傳統，解讀何仙姑信仰與地方社會的關係，進一步回應與修正中國女神信仰的相關研究，且有推進之功。

首先，作者調整了未婚女子死後，在父系繼嗣原則下的依歸與社會定位之論述。無論是抗婚的何仙姑在清中葉進入何氏家廟，成爲祖姑，抑或泛珠三角地區對未婚有功女子死後的崇祀，皆可證明，未婚女子死後可以不是破壞父系家族制度的力量，而能受到奉祀。作者更大的貢獻，在於第五章探討的「未婚女子」死後成爲「女神」以及「女祖先」之契機與淵源，但如果可以說明「泛珠三角地區」所指涉的地理範圍，對於不熟悉該地區的讀者將更有幫助。從何仙姑亦神亦祖的描述，作者也爲我們說明了至少在清中葉的廣東增城流域女神與女祖先的形象可以合而爲一，並存不悖，神廟與宗廟的系統並非截然二分。

其次，作者在〈結論〉指出何仙姑信仰的話語系統之開放性和公眾性是信仰能歷久不衰的關鍵（頁 269），這正可與華琛的「神明標準化」理論對話。華琛考察香港新界的兩座天后宮，認爲明清國家透過敕封手段，收編地方神祇進入官方祀典，規定信仰的禮儀形式，而不管信仰內容。與此同時，地方菁英明白祭拜朝廷認證過的神明，有如向官方傳達願意被納入秩序、開化的主流（mainstream）文化，將「有利可圖」，乃推廣信仰。此「神明標準化」的過程，使國家得以在百姓對天后信仰紛雜的理解之下，仍維持文化統一性。[8] 何仙姑信仰未歷經國家賜封的標準化過程，缺乏所謂

[8] James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) Along the South China Coast, 960-1960,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292-324.

正統的象徵符號，然而，何六事件動亂後，何氏爲了保命安家，以及解決內部由來已久的衝突矛盾，將宗族語言運用在從宋以來被縣城菁英分子認可的何仙姑之上，並建何仙姑家廟、立仙姑祠、奉何仙姑爲祖姑，以向官方宣示效忠。也就是說，在信仰實踐的層面，神祇有沒有經過標準化其實並不重要，即便未獲得朝廷認證的神祇，其文本傳統中存有政治菁英的認可，也能當作向官方靠攏的象徵性資源，建立新的宗族論述。由此觀之，本書除了呈現何仙姑女神具有重整、穩定地方秩序的意義，亦加以論證在父系社會中威脅破壞父權制度的未婚女子的形象，在地方人群的操作與特別的性別文化傳統下，可以成爲人群自保與重新定位我族的力量。如果說過往學者關注女神象徵意涵與現實社會的關聯、信仰與國家權力的關係，作者則更著眼於宗教、政治、地方傳統之間信仰者之能動性——何氏人群如何認知、模作、[9] 運用何仙姑的象徵意義，從而拓展了論述的空間。

本書可說是一本成功結合社會史、性別史、宗教史，甚至是宗族史視角的專著，在眾多華南地區的地方信仰研究中令人眼睛爲之一亮。就史料運用而言，作者蒐集的史料性質多元豐富，既有史籍檔案、文集、地方志、地方文史資料，又有族譜與祠廟的碑刻、匾額和楹聯等文物，還有田野調查的口述訪談，輔文獻文物之不足。作者仔細一一釐清文本生成的脈絡，將之再脈絡化，呈現出何仙姑文本論述的類

---

[9] 「模作」為作者借用蔡志祥「模作他者」的概念（本書頁 216 註腳 3），意指人們會模仿其他優勢族群的生活方式，成為生活周遭主流、多數群體的一部分，並與少數群體劃清界線。可詳見：蔡志祥，〈模作他者：以香港新界東北吉澳島的節日、儀式和族群為中心〉，《歷史人類學學刊》，卷 9 期 2（2011 年 10 月），頁 65-88。

型——羅浮山文本傳統、北方宦遊的官員與嶺南士人共構的書寫傳統、跨地域的八仙故事、不同何氏家族的祖姑宗族論述，在在顯示作者卓越的文獻分析功力。其中，剖析何氏各家房派尤爲不易。何氏房派世系複雜，作者猶能穿針引線，將細瑣片段的史料連綴成文，探討何氏房派建構宗源論述背後牽涉的房派發跡與科舉、地區經濟之間的關聯，足見作者剖析史料與論述的絕佳功力。

作者善於分析文獻，亦獨具慧眼，留意信仰空間中物質的象徵意義與內涵，這也是此書能環環相扣，直探地方社會內部肌理的原因之一。作者發現，「井」是地方人群挪用與創新「文本傳統」與「廟祀傳統」的重要連結。從文本來看，作者認爲南宋會仙觀的「丹井」到明初「遺履井」的故事代表羅浮山仙異色彩漸退，儒家女教意涵取而代之。而清代何六事件之後，何氏宗派建何仙姑家廟、仙姑古廟，隨之興建的「井」，則是何氏仿照何仙姑文本傳統所述或觀察廟祀傳統所建立，藉此象徵奉祀的對象爲唐代得道成仙的增城何姓女。除了探析「井」的象徵意義，作者細查何六事件後所建何仙姑家廟、仙姑古廟的楹聯之內容，指出其承接了會仙觀傳說中對何仙姑的描繪，由此論證何氏企圖藉由崇祀何仙姑，公開宣示對於上增城的官紳集團之服膺（頁 212-215）。作者藉由「井」與「楹聯」的探查，穿透表象，深入剖析書寫者或行爲者的動機與目的，由此揭示文本傳統與廟祀的關聯。

儘管本書立論堅實，絲絲入扣，仍有問題需要商榷。以方法論來看，作者開宗明義，表示要探討「華南地區女性崇拜傳統與地方社會自中世以迄帝國晚期相互構造的歷史動

態結構（structuring）歷程」（頁 1）。然而，在實際論述過程中，卻始終沒有就「結構歷程」做詳細的說明與定義。從〈緒論〉的研究回顧推測，作者應該是借用蕭鳳霞「結構（structuring）歷程」的概念。蕭鳳霞認爲，做研究要注意「結構過程」，所謂「結構過程」，建立在個人具有能動性，可以織造結構的網絡的前提上，而結構又有助或限制個人的行動，此過程永無止境。[10] 蕭氏強調「個人」與「社會結構」的互動，係延續社會科學學者於 1970 年討論的「個人能動性 vs. 整體社會結構」的脈絡。[11] 作者應該是借用這個概念，用以討論「女性崇拜傳統」與「地方社會」的動態結構歷程。然而，作者未闡明方法論的根源，讀者因而無法確切掌握其思路，頗爲可惜。

其次，作者在重建以何仙姑之名發展而來的「話語體系／系統」時，認爲地方社會中的「所有成員」都是建構何仙姑在地話語體系的參與者，話語系統的開放性和公眾性，是信仰能歷久不衰的關鍵（頁 269）。然而，此中之參與者果是「所有成員」嗎？不具書寫能力的人民在何仙姑的話語系統中是否有共同創作與發言權呢？書中所呈現的，似乎偏向一群熟稔書寫、精熟遣詞用字的士人，以及懂得在「仙姑之後」的敘事傳統中汲取有利於家族的資源，進而調整宗族論述以求生存的何氏家族人士。何仙姑的話語系統與地方不識字的小民的關係是什麼？這或許是可以進一步思考的問

10 請詳見：蕭鳳霞，〈廿載華南研究之旅〉，《清華社會學評論》，輯 1（2001 年 12 月），頁 184。

11 關於「個人」與「結構」互動關係之學術史脈絡，可詳見：李仁淵，〈在田野中找歷史：三十年來的中國華南社會史研究與人類學〉，《考古人類學刊》，期 88（2018 年 6 月），頁 117-121。

題，或者應該對參與成員及參與程度加以限定或分梳。

總的來說，本書文字明白曉暢、論述清晰細緻，是一本分析深刻、饒富新意且極具啓發性的精采專著。意猶未盡之餘，若有足夠的史料，期待作者告訴我們更多何仙姑的故事，例如：何仙姑與地方小民現實上的關係是什麼？作者雖在第四章的註腳提及清代南壆何氏爲何仙姑舉行賀壽的儀式（頁 215 註 1），也據增城當地報導人於 2010-2012 年的說法表示，每年兩次何仙姑的誕期是增城仙姑廟的盛事，同時也是外來香客的嘉年華會（頁 43），不過，皆未對信仰的儀式做進一步的說明。沒有書寫能力的小民在何仙姑的話語系統中能否參與創作？如何挪用、改編系統中的論述？答案可能在未來新故事的裰織中。